

LE ŚAIVA-SIDDHĀNTA, « ESSENCE » DU VEDA

(Etude d'un fragment du *Kāmikāgama*)

*Summary* — The sentence « *siddhānto vedasāras syāt* », which occurs in the *Uttara-Kāmikāgama*, is taken for examination as an instance of āgamic statements which, cut off from their context, are sometimes put forward with the view to demonstrate the derivation of the Āgamas from the Vedas, or at least the close relationship of the two types of scriptures. Without attempting to enter into a general discussion of the given sentence, the author of this paper wishes to show that the simple study of its immediate context (given n. 15) is enough to deprive the statement from all its pungency, not to say of all its meaning.

« *Siddhānto vedasāras syāt* », affirme avec autorité le *Kāmikāgama*<sup>1</sup>, celui des Āgama śivaïtes dont le nom est le mieux connu, puisqu'il ouvre

---

ABRÉVIATIONS SPÉCIALES

I.F.I. Institut Français d'Indologie, Pondichéry.

PKā *Pūrva-Kāmikāgama*

UKā *Uttara-Kāmikāgama*

SP3 *Somaśambhupaddhati*, 3ème partie, Publ. de l'I.F.I. No 25, Pondichéry, 1977.

T. (suivi d'un numéro): transcrit de l'I.F.I.

1. *Uttara-Kāmika*, 24, 94b. Le contexte sera donné plus tard. Toutes nos références à cet Āgama renvoient à la seule édition complète que le *Kāmika* ait connue jusqu'ici: CivañaNapotayantraçālai, Cintātripēṭṭai, Madras, 1909, car. *grantha*. Les deux parties du *Kāmika*, nommées respectivement dans les colophons *Pūrva-Kāmika* et *Uttara-Kāmika*, y sont réunies en un seul gros volume (1308 p. pour la première partie qu'accompagne une traduction et un commentaire tamouls; 253 p. pour la seconde, dont le texte est aussi long mais qui n'est pas accompagnée de traduction tamoule).

Récemment, deux éditions du seul PKā ont vu le jour. L'une, en caractères *nāgarī*, reproduit, mais sans la traduction et la glose tamoules, le texte de l'édition de 1909: *Kāmikāgamaḥ, pūrvabhāgaḥ*, Śrī C. Svāmināthaśivācāryaiḥ prakāśitaḥ, Dakṣiṇabhāratārcakasaṅghaḥ, Madras, 1975, XXX + 210 p. L'autre, en caractères *grantha*, et dont une partie seulement a été publiée, donne encore le même texte, mais fait suivre chaque chapitre d'un résumé en tamoul. Elle est due au même éditeur.

la liste de ces vingt-huit traités<sup>2</sup>. Légèrement modifiée (*siddhānto veda-sāratvāt*) et attribuée au *Suprabhedāgama*<sup>3</sup>, la formule figure parmi d'autres déclarations du même type dans un ouvrage moderne dû à un auteur cingalais<sup>4</sup>. S. S. Suryanarayana Sastri et, plus récemment, Sivaraman<sup>5</sup> l'empruntent à cette source, en même temps d'ailleurs que deux passages du *Makuṭāgama*, « *vedasāram idaṃ tantraṃ* » et « *vedāntārtham idaṃ jñānam* » (le second erroné), qu'ils donnent comme distincts, alors qu'ils appartiennent au même *śloka* du *Makuṭa*<sup>6</sup>.

Après avoir noté que S. S. Suryanarayana Sastri considère que ces déclarations āgamiques « affirm the derivation of the Āgamas from the Vedas »<sup>7</sup>, tandis que Sivaraman y voit la preuve que « the Śaiva Āgama... expressly presuppose and indeed claim to trans-create the Veda »<sup>8</sup>, nous exprimerons un premier étonnement: comment se fait-il que ces deux

---

On peut avoir une idée du contenu de ce *PKā* en se reportant au résumé qu'en a donné B. DAGENS dans le BEFEO, 64 (1977), pp. 1-38; mais ce résumé est à utiliser avec prudence, en particulier pour le ch. 1, auquel nous aurons l'occasion de renvoyer.

2. D'où la formule usuelle pour désigner ce corpus: *kāmikādi*. On trouvera la liste des Āgama et des ouvrages secondaires (*Upāgama*) qui les accompagnent dans la Planche que N. R. BHATT a incluse dans son édition du *Rauravāgama* (Publications de l'I.F.I. No 18, Pondichéry, 1961, face à p. XVIII). Notons cependant que l'ordre de ces titres n'est pas absolument fixé, même en ce qui concerne les Āgama principaux ou *Mūlāgama*; on trouve de nombreuses variantes, surtout à partir du No 11.

3. No 10 de la liste précédente. Nous ne trouvons pas ce *pāda* dans l'édition imprimée de ce texte (même éditeur que la première édition du *Kāmika* — voir n. 1 — Madras, 1928, car. *grantha*). Mais voir n. 42.

4. SENDILNĀDA IYER KĀSIVĀSI, *Siva nāna boda vacanāṅkāra Dipam*, Madras, 1929, selon la bibliographie donnée par K. SIVARAMAN, *Saivism in philosophical perspective*, Delhi, Patna, Varanasi, 1973, p. 653.

5. S. S. SURYANARAYANA SASTRI, *The Sivadvaitya of Srikantha*, Madras, 1930, p. 4 et et note *ad loc.* (le nom de l'auteur mentionné y est orthographié Kāśivāsi Senthinathier, et le titre de son ouvrage sanskritisé); K. SIVARAMAN, *op. cit.*, p. 433, n. 45.

6. *vedasāram idaṃ tantraṃ tasmāt vaidikam ācaret /*  
*vedāntaryam idaṃ jñānam siddhāntam paramam śubham //*

(*Makuṭāgama*, First part, South Indian Archakar Association, Madras, 1977, car. *grantha*; pat. 1, śl. 22). On notera au troisième *pāda* la leçon « *vedāntaryam* », certainement exacte: la science dont on parle est « intérieure » au *Veda*, par opposition aux autres, considérées comme « extérieures ». Voir n. 15, l. 94b et 108b. Il n'est question du *Vedānta*!

Quant au mot « *tantram* » du premier *pāda*, le distique suivant:

*ūrdhvasrotodbhavam śreṣṭham aṣṭāvīṃśatitantrakam /*  
*vedasārthadam jñeyam... //*

fait comprendre qu'il ne désigne pas le seul *Makuṭa*, mais réfère à l'ensemble des Āgama.

7. *Loc. cit.*

8. *Op. cit.*, pp. 22-3.

auteurs, bons connaisseurs du *Saiva-Siddhānta* tamoul<sup>9</sup>, aient dû recourir à un ouvrage moderne pour y puiser ces citations, et ne les aient pas relevées, elles ou d'autres du même genre, dans la littérature ancienne de l'école? Les maîtres tamouls d'autrefois, qui se sont pourtant toujours efforcés de montrer la compatibilité, voire l'identité essentielle, entre *Veda* et *Āgama*, n'auraient-ils pas eu connaissance de ces textes? A l'heure actuelle aussi, il semble que les Siddhāntin préférèrent s'en rapporter, pour définir la relation entre les deux corpus, le védique et l'āgamique, aux déclarations de Tirumūlar<sup>10</sup>, ou même au commentaire des *Brahma-Sūtra* écrit par Śrīkaṇṭha<sup>11</sup>, un auteur dont pourtant ils rejettent la philosophie. S'il s'avérait que des expressions āgamiques aussi percutantes n'ont pas été utilisées dans leurs œuvres doctrinales par les auteurs anciens du *Saiva-Siddhānta* tamoul, il faudrait opter pour l'une ou l'autre de ces hypothèses: ou bien ces passages sont, dans les *Āgama* où on les trouve, des interpolations très tardives; ou plutôt les vieux maîtres connaissaient encore trop bien leur sources sanskrites pour s'appuyer imprudemment sur des phrases détachées de leur contexte.

Notre but aujourd'hui n'est pas de clarifier ce problème historique. Il n'est pas non plus de mettre en regard de ces déclarations générales affirmant la parenté entre les *Veda* et les *Āgama* tout ce que ces derniers enseignent par ailleurs sur la pratique rituelle ou le comportement (nous ne parlons même pas de la doctrine, dont les traits les plus significatifs sont évidemment étrangers au védisme), et qui souvent va en sens contraire. Cette étude systématique serait certes souhaitable; mais elle demanderait un trop long développement, et il n'est pas inutile, croyons-nous, de procéder auparavant à un examen de ces affirmations péremptaires, en les replaçant dans leur contexte immédiat ou lointain, qu'il nous faut, dans un premier temps, prendre tel qu'il nous est parvenu. C'est ce travail que nous nous proposons de faire ici, pour la seule déclaration du *Kāmika*: « *siddhānto vedasāras syāt* ».

---

9. Pour la distinguer du *Saiva-Siddhānta* que définissent les *Āgama* eux-mêmes (voir plus loin) comme étant l'école dont ils sont les Ecritures, nous appelons « *Saiva-Siddhānta* tamoul » l'école qui a fleuri en pays tamoul à partir du XII<sup>e</sup> siècle, et qui, tout en reconnaissant comme primordiale l'autorité des *Āgama*, se fonde sur un canon constitué par des textes tamouls. L'expression ne signifie nullement que les maîtres de cette école n'ont écrit qu'en tamoul. Beaucoup ont également produit des œuvres sanskrites.

Pour la liste des œuvres du canon tamoul, voir K. V. ZVEBIL, *Tamil Literature* (in « *A History of Indian Literature* »), Wiesbaden, 1974, p. 92.

10. Un passage du *Tirumantiram*, déjà cité par SCHOMERUS (*Der Caiva Siddhānta, eine Mystik Indiens*, Leipzig, 1912) revient sans cesse sous leur plume. Voir par ex. P. THIRUGNANASAMBANDHAN, *Sataratnasāgraha of Śrī Umāpati Sivācārya*, Madras, 1973, Intr., p. XVI-XVII; S. S. SURYANARAYANA SASTRI, *op. cit.*, p. 9; SIVARAMAN, *op. cit.*, p. 28.

11. *Śrīkaṇṭha-bhāṣya*, II, 2, 38; cité S. S. SURYANARAYANA SASTRI, *op. cit.*, p. 9; SIVARAMAN, *op. cit.*, p. 29 et n. 28, p. 436; J. M. NALLASWAMI PILLAI, *Studies in Saiva-Siddhānta*, Madras, 1911, p. 274.

La proposition intervient dans la seconde partie de l'*Āgama*, celle que l'on nomme *Uttara-Kāmika* et qui se présente comme un prolongement naturel de la première partie, le *Pūrva-Kāmika*<sup>12</sup>. C'est donc ce texte qui va nous retenir, plus précisément un fragment du chapitre 24, intitulé « *ācāryābhīṣeka-vidhi* ».

Après avoir, comme son titre le laisse entendre, décrit le rituel de consécration du maître (śl. 1-52), le chapitre se prolonge par des considérations diverses, plus ou moins directement liées au personnage de l'*ācārya*. L'affirmation (śl. 77b) que le *guru* doit être *saṃhitāpārāga* amène le texte à préciser de quelles sortes de *saṃhitā* il s'agit: ce sont évidemment les *Āgama*, « à partir du *Kāmika* »:

*saṃhitās syāt catuṣpādayuktāḥ kāmikapūrvakāḥ* (78a).

Encore faut-il savoir comment se situent ces textes parmi la masse des Ecritures connues. L'*Āgama* s'y prend en deux temps, dans deux passages consécutifs, peut-être conciliables mais certainement hétérogènes. Le premier (78b-81) définit la position du *Saiva-Siddhānta* par rapport aux autres écoles śivaïtes. Nous apprenons ainsi que les textes *śaiva* (*lato sensu*) se divisent en quatre groupes, nommés dans un ordre de valeur dégressive: *Saiva* (*stricto sensu*), *Pāśupata*, *Somasiddhānta* et *Lākula*<sup>13</sup>; et que chacun se divise encore en trois sous-groupes, dits « de droite » (*dakṣiṇa*), « de gauche » (*vāma*) et « définitif » (*siddhānta*), le dernier étant cette fois le meilleur. La forme la plus élevée du śivaïsme est donc la section « *Siddhānta* » du groupe « *Saiva* »:

*tatrāpi śaivasiddhāntas sarvebhyo'hy uttamottamaḥ* (81b).

Par la suite, notre texte se contentera, pour désigner l'école correspondante ou ses traités, de l'appellation « *Siddhānta* »<sup>14</sup>.

Le second passage demande à être examiné de plus près<sup>15</sup>. Abandon-

12. Voir n. 1. Le lien entre le *PKā* et l'*UKā* est évident si l'on compare la fin du premier ouvrage et le début du second. Mais on a l'impression très forte que l'*UKā* a accueilli quantité d'éléments hétérogènes, et des enseignements qui parfois contredisent ceux du *PKā*. On aura l'occasion de le constater dans cette étude.

13. Sur ces quatre sectes śivaïtes, voir D. N. LORENZEN, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, New Delhi, 1972, pp. 7-10, où sont mentionnées les sources classiques et pourāniques. La plupart des *Āgama* donnent la même liste que celle de l'*UKā*. Voir H. BRUNNER, *Différentes conceptions du terme « śaiva » dans la littérature āgamique du Sud de l'Inde*, communication présentée lors du XXXème Congrès des Sciences Humaines en Asie et Afrique du Nord, Mexico, 1976, à paraître.

14. On peut aussi trouver, pour désigner le même groupe, le mot « *śaiva* », sans complément, au sens le plus étroit que ce terme peut revêtir. Voir H. BRUNNER *op. cit.* Il en va probablement ainsi dans les derniers *śloka* du passage cité n. 15.

15. Pour que le lecteur puisse avoir le fragment entier sous les yeux, nous le donnons ici *in extenso*, en omettant toutefois les śl. 97-105 qui ne seront pas analysés. Les lectures sont celles de l'édition de 1909 (voir n. 1), avec quelques variantes em-

nant la considération du seul śivaïsme, l'*Uttara-Kāmika* tente en effet

pruntées au transcrit T. 298B de l'I.F.I. Dans certains cas, signalés à la suite de ce texte, de légères corrections ont été introduites.

siddhānto mantratantras syād atimārgaṃ tato'varam /  
 adhyātmaṃ yat tato nicaṃ tasmād vaidikam eva ca // 82 //  
 vaidikāl laukikaṃ hīnaṃ brahmādyāḥ pañcadevatāḥ /  
 vaktāro laukikādīnāṃ teṣāṃ bheda ihocyate // 83 //  
 sadyamantrād viniṣkrānto brahmanāmākhilārthadrk /  
 tena vai laukikaṃ sāstraṃ martyaloke'vatāritam // 84 //  
 śabdaśāstram alaṃkāro niruktaṃ chanda eva ca /  
 kauṭilyaṃ bhārataṃ jyotiśśāstraṃ vātsyāyanādikam // 85 //  
 āyusśāstraṃ dhanuśśāstraṃ vṛkṣāyurveda eva ca /  
 lokāyataṃ tathā sāmukhyaṃ arhato matam eva ca // 86 //  
 mīmāṃsā daṇḍanītiś ca vārttādyāṃ laukikaṃ matam /  
 vāmamantrād bhaved viṣṇuḥ kṛāṇeśo dvitīyakāḥ // 87 //  
 tena vaidikam uddiṣṭaṃ tvaṣṭādaśapurāṇakam /  
 dharmasāstraṃ ca vedāntaṃ pāñcarātraṃ ca bauddhakam // 88 //  
 rudro'ghorād viniṣkrāntas tvadhyātmaṃ ca praṇītavān /  
 nyāyavaiśeṣikaṃ sāmukhyaṃ seśvaraṃ yat praṇītavān // 89 //  
 īśvaraḥ puruṣaḥ jātaḥ tvatimārgaṃ praṇītavān /  
 pañcārthaṃ lākulaṃ cānyaṭ tathā pāśupataṃ matam // 90 //  
 sadāśivo hi bhagavān mantratantram apālayat /  
 ṛgyajussāmātharvāś ca puruṣādy-ānanodbhavāḥ // 91 //  
 paścimād vāmasaṃjñāṃ tu vāmād dakṣiṇam uttamam /  
 dakṣiṇāt kaulikaṃ śreṣṭhaṃ mahākaulaṃ tataḥ param // 92 //  
 pūrvāmnāyaṃ tataś śreṣṭhaṃ tasmāt siddhāntam uttamam /  
 siddhāntāt param ātmajñān (?) neti śāstrasya niścayaḥ // 93 //  
 anyatantreṣu ye muktāḥ siddhānte paśavo matāḥ /  
 siddhānto vedasāras syāt anyad vedabahiṣkṛtam // 94 //  
 siddhāntavihitācāro vaidikācāra ucyate /  
 garbhādhānādikaṃ karma yāvāt śrāddhāvasānakam // 95 //  
 tāvat tu vaidikaṃ karma śaivaṃ vātha samācaret /  
 tena vai dīkṣā kartavyā jātakarmādikāḥ kriyāḥ // 96 //  
 . . . . .  
 . . . . . dvijānāṃ vihitaṃ tu yat // 105 //  
 tat sarvaṃ karma kartavyaṃ na vāvaśyaṃ tu śaivakam /  
 kartavyaṃ tvapy anuṣṭheyaṃ śaivakarmāvirodhi yat // 106 //  
 viruddhaṃ cet parityājyaṃ na tu śaivaṃ parityajet /  
 saṃgrāhyaṃ vaidikaṃ sarvaṃ śaivavākyāvirodhitam // 107 //  
 śaivaṃ vaidikam evoktaṃ vaidikaṃ śaivam eva vā /  
 vaidikād na bahirbhūtaṃ śaivaṃ śaivāt tad apy atha // 108 //  
 tathāpi vaidikāt śreṣṭhaṃ śaivaṃ śaivāt paraṃ na hi /  
 siddhāntaṃ kāmikādi syāt nāsmāt param anuttamam // 109 //  
 śaivaṃ tu mūlabhūtaṃ syāt caturvedās tad udbhavāḥ /  
 tathāpi vaidikaṃ vedasāram ityādivākyataḥ // 110 //  
 śaivaṃ proktaṃ ca sarvatra tadarthaikyān munīśvarāḥ /

Corr. apportées:

82b: les deux sources ont « *ādhyātmaṃ* ».

87a: les deux sources ont « *vārttādyam* ».

87b: on a « *vāmamantrādhipo* » (ms.) et « *vāmamanthro bhaved* » (livre).

111a: on a « *tadarthaikyā* » (ms.) et « *tadarthoktyā* » (livre).

Nous avons laissé, avec nos sources, le mot « *siddhānta* » osciller entre le masculin et le neutre, sans attacher d'importance à cette alternance.

de dresser un tableau de toutes les écoles connues, en les groupant sous cinq chefs, qui correspondent chacun à un visage de Śiva. C'est là que nous allons rencontrer les *Veda*. Voyons d'abord comment se présente le début de cet exposé (82-83):

« Le [corpus]<sup>16</sup> du *Siddhānta* est appelé *mantra-tantra*; l'*atimārga* lui est inférieur; l'*adhyātma* est plus bas que ce dernier, et le védique encore plus bas; plus bas que le védique est le « mondain ». Ce sont les cinq Dieux dont le premier est Brahman qui ont prononcé [ces cinq sortes de sciences], la mondaine et les autres. On va maintenant en dire le détail ».

L'*Uttara-Kāmika* ne se préoccupe pas de justifier le choix des cinq termes qu'il utilise (*mantra*-, *atimārga*-, *adhyātma*-, *vaidika*- et *laukika-tantra*) pour désigner les cinq sections hiérarchisées en lesquelles se diffracte la Science une venue de Śiva. Il se contentera de remplir ces rubriques par la suite, et nous saurons par là ce qu'il entend par exemple par *atimārga*- et *adhyātma-tantra*. Cette quintuple division est d'ailleurs traditionnelle. Le *Pūrva-Kāmika* l'a déjà exposée dans son premier chapitre, qui traite de la « Descente des *Tantra* » (*tantrāvatāra*), et c'est sûrement de ce passage<sup>17</sup> que notre texte s'inspire. On peut même se demander pourquoi il éprouve le besoin de revenir sur la question, si ce n'est dans le but d'apporter quelques modifications significatives à l'exposé du *Pūrva-Kāmika*. Elles vont apparaître en effet dans le développement qui suit (84-91a), où le texte précise, à propos de chaque section, l'identité du Dieu-auteur et la liste des sciences qu'il enseigne.

On apprend ainsi que les cinq Dieux « dont le premier est Brahman » sont les divinités que les *Āgama* nomment *Kāraṇa* ou *Kāraṇeśvara*, à savoir Brahman, Viṣṇu, Rudra, Īśvara et Sadāśiva<sup>18</sup>. Notre texte

16. Il faut ajouter partout le mot « *tantra* », comme le montre le passage du *PKā* cité n. 17. D'autres *Āgama*, dans des descriptions similaires, parlent de cinq *jñāna*, ou de cinq *śāstra*; tandis qu'ailleurs ce sont cinq *karman* qui sont distingués par les mêmes rubriques (par ex. *Mrgendra*, *kriyāpāda*, 8, 78-79, avec « *āmnāya* » au lieu de « *vaidika* » et « *abhisandhi* » au lieu d'« *adhyātma* »). Pour ne pas être entraînée dans une longue discussion étrangère à notre propos, nous ne traduisons pas « *atimārga* » et « *adhyātma* ». Voir notre traduction du *Mrgendra*, *kriyā*- et *caryā-pāda*, à paraître.

17. *PKā*, 1, 17b-19a:

*laukikaṃ vaidikaṃ caiva tathādhyātmikam eva ca //*  
*atimārgaṃ ca mantrākhyāṃ tantram etad anekadhā //*  
*sadyo-vāma-mahāghora-puruṣeśāna-mūrtayaḥ //*  
*pratyekaṃ pañcavaktṛās syus tair uktaṃ laukikādikam //*

18. Sur les *Kāraṇeśvara* (ou *Kāraṇeśa*, ou *Kāraṇa*), voir H. BRUNNER, SP3, p. 118, n. 7 et Index. Le plus élevé d'entre eux (donc, le cinquième, si on les énumère comme ici à partir du bas), Sadāśiva, est le Gouverneur du domaine du cosmos qui correspond à la *kalā Śāntyatitā* (*ibid.*, p. 182, 328 et Pl. V). Il ne saurait se confondre avec l'aspect que prend Śiva lorsqu'il apparaît avec cinq têtes, dix bras, etc., bien qu'il porte le même nom. En fait, c'est assez souvent qu'on détecte, du premier au second, un glissement dont il serait aisé de rendre compte.

enseigne expressément que les quatre premiers sont respectivement « issus » des aspects ou Visages de Śiva qui ont noms Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora et [Tat-]Puruṣa<sup>19</sup>. Il ne le fait pas pour le cinquième : « C'est en vérité le Seigneur Sadāśiva qui est responsable du *mantra-tantra* » (91a). En vertu de la ligne 83a (*brahmādyāḥ pañcadevatāḥ...*), ce nom « Sadāśiva » doit normalement désigner le cinquième Kāraṇeśvara, et c'est ainsi que nous le comprenons. Le fait que ce Sadāśiva est issu du Visage supérieur, Īśāna, est alors implicite. Avec cette lecture, les correspondances entre les cinq sections de la Science et les Visages du Dieu sont exactement celles que donnent tous les Āgama qui traitent de cette question, y compris le *Pūrva-Kāmika*; la seule innovation de notre texte consistant à interposer, entre Śiva et les Ecritures dont il est l'auteur, ces Dieux inférieurs que sont les Kāraṇeśvara. Nous nous en tiendrons à cette vision, malgré la forme surprenante de la ligne par laquelle notre Āgama décrit la genèse du *mantra-tantra* : « *sadāśivo hi bhagavān...* », qui pourrait se lire comme une incitation urgente à confondre le Kāraṇa Sadāśiva avec le Dieu suprême dont la forme quintuple porte le même nom — c'est-à-dire à oublier, en ce qui concerne le Siddhānta, la structure du schéma annoncé<sup>20</sup>.

En précisant la distribution des sciences connues entre les cinq grandes catégories définies plus haut par leur relation aux Visages, l'*Uttara-Kāmika* complète le *Pūrva-Kāmika*, qui était muet sur ce point. Sans entrer dans le détail de ses listes (elles nomment en tout trente disciplines, de la grammaire au *mantra-tantra*), nous relèverons un premier renseignement, qui ne concerne pas directement notre propos, mais permet de relier le passage que nous étudions à celui qui le précédait et que nous avons résumé : les trois groupes śivaïtes inférieurs

19. Tels sont les Visages latéraux, qui regardent respectivement vers l'Ouest, le Nord, le Sud et l'Est (ordre qui n'est pas l'ordre naturel des directions, mais qui est parfaitement fixé dans les Āgama). Le cinquième, Īśāna, regarde vers le haut. La liste peut se prendre à partir du bas (*sadyojātādi*) ou du haut (*īśānādi*), selon la nature du rituel où ces Puissances sont invoquées.

Qu'elles soient nommées Mūrti (voir n. 17), ou Vaktra, ou Mantra (comme ici), ou Brahma-Mantra, ou Brahman, ces Puissances sont conçues comme des aspects de Śiva, dont la somme constitue le Dieu Sadāśiva; mais elles peuvent aussi en être isolées et se présenter comme des personnages indépendants, à cinq visages chacun. Voir n. 17 (dern. l.) et n. 23. Voir aussi H. BRUNNER, *SP3*, Index, sous « Brahman(cinq) ».

20. Voir n. 18. Il est visible que l'*UKā* est gêné par sa propre présentation de la genèse des sciences. L'interposition des Kāraṇa entre Śiva et les quatre catégories inférieures de la connaissance est en effet un moyen ingénieux de mettre en évidence l'imperfection indubitable de ces dernières; elle n'a plus de sens dès qu'il s'agit du Siddhānta (ou *mantra-tantra*), dont tous les Āgama enseignent la création directe par Śiva. D'où l'ambiguïté, probablement voulue, du texte. L'*UKā* a peut-être aussi calqué sa déclaration sur une ligne du *PKā* (1<sup>re</sup> ligne citée n. 23). Peut-être encore a-t-il voulu ménager, pour quiconque le désirerait, la possibilité d'intégrer à sa description cette autre doctrine très répandue, selon laquelle chacun des cinq Visages de Śiva énonce une partie des vingt-huit Āgama. Nous reviendrons dans une étude ultérieure sur la grande variété des schémas imaginés par les Āgama pour rendre compte de la relation entre le Dieu et les différentes sciences.



mentionnés alors se retrouvent ici, sous les noms de Pañcārtha, Lākula et Pāsupata, dans la section dite « *atimārga* » (śl. 90). Un fait beaucoup plus significatif s'impose cependant à notre attention: les *Veda* ne sont pas nommés sous la rubrique « *vaidika* »; ils font l'objet d'un enseignement séparé (91b):

« Le *Rg*-, le *Yajur*, le *Sāma*- et l'*Atharva*[-*Veda*] sortent respectivement du Visage de [Tat-]Puruṣa et des suivants »<sup>21</sup>.

Nous saisissons ici une divergence sérieuse entre les deux parties du *Kāmika*; car, bien que le *Pūrva-Kāmika* n'offre pas de passage strictement parallèle à celui-ci, il donne assez souvent la liste des différentes sciences pour que l'on puisse être assuré qu'il n'a nulle intention de faire aux *Veda* une place privilégiée<sup>21bis</sup>. En outre, la ligne 91b relance le problème soulevé à propos de la ligne 91a: ici comme là, le texte omet de parler des Kāraṇeśvara. Est-ce volontaire? L'*Uttara-Kāmika* relie-t-il directement chaque *Veda* à un Visage de Śiva pour marquer la supériorité de ces écrits par rapport aux autres traités? S'il en était ainsi, il faudrait revenir à la ligne précédente (91a) et renoncer à l'interprétation que nous en avons donnée; car il n'est pas question de faire enseigner par notre texte une création indirecte du *mantra-tantra* et une création directe des *Veda*. Toute la suite démontrera l'impossibilité d'une telle vision. Le Sadāśiva de la ligne 91a ne pourrait même pas être identifié au Dieu Śiva à cinq Visages, faute de quoi les *Veda* et les *Āgama* (rappelons que pour notre texte le *mantra-tantra* n'est autre que le *Siddhānta*) seraient émis ensemble, ce que la suite contredit également. Il faudrait donc comprendre que l'*Uttara-Kāmika* (comme aussi parfois le *Pūrva-Kāmika*; voir n. 23) appelle là « Sadāśiva » l'aspect supérieur de Śiva, Īśāna. On aurait alors le schéma suivant: le *mantra-tantra* et les *Veda* créés directement par Śiva, mais les premiers par le Visage supérieur et les autres par les Visages latéraux; et tous les autres traités créés indirectement, par le canal de quatre Kāraṇeśvara. Le schéma est logique; il est confirmé, en ce qui concerne *Veda* et *Āgama*, par d'autres textes de l'école; mais il exige à notre avis une lecture trop acrobatique de la ligne 91a. Nous préférons opter pour une solution plus simple. Dans son ardeur à respecter, pour évoquer la genèse des *Veda*, la vieille tradition indienne selon laquelle chacun d'eux est prononcé par l'un des quatre visages de Brahman, l'*Āgama* a bien opéré la transposition nécessaire (les quatre visages de Brahman sont devenus les quatre visages latéraux de Śiva); mais il a oublié le

21. Ils sont donc respectivement liés à l'Est, au Sud, au Nord et à l'Ouest; car l'expression « *puruṣādi* » indique qu'il faut prendre les Visages dans l'ordre traditionnel (n. 19) et dans le sens qui va du plus haut au plus bas (sauf qu'Īśāna n'entre pas en considération). Notons que la correspondance entre les quatre *Veda* et les directions peut varier d'un texte à l'autre; elle se présente tantôt comme ici, tantôt de façon exactement inverse (ex.: *Suprabhedāgama*, *caryāpāda*, 5, 158).

21bis. Voir n. 43.



début de son exposé, selon lequel la création des sciences se fait par l'intermédiaire des Kāraṇasvara. Il suffit de le compléter sur ce point. Cette hypothèse nous permet en même temps de conserver notre interprétation de la ligne précédente.

Quelle que soit, au demeurant, la lecture que nous faisons de ce *śloka* 91, quelques résultats semblent acquis en ce qui concerne la vision que l'*Uttara-Kāmika* se fait ici des *Veda*. Le premier est qu'ils doivent être soigneusement distingués (leur mention séparée suffit à en témoigner) de la masse des autres traités. Le deuxième est qu'ils ont cependant, comme tout le reste, Śiva pour auteur — ce qui va de soi dans une école où Śiva, Réalité suprême, est l'unique source de tout ce qui est. Le troisième, que la suite va amplement corroborer, est que le Siddhānta, né (directement ou pas) du Visage Īśāna, leur est supérieur.

Nous pouvons maintenant continuer notre lecture du texte. Les deux distiques suivants (92-93) rappellent la hiérarchie des directions, d'où découle celle des traditions (*āmnāya*) qui leur sont associées:

« La [tradition] du Nord est supérieure à celle de l'Ouest; celle du Sud l'emporte sur celle du Nord; plus haute que celle du Sud est [la tradition] des Kaula<sup>22</sup> et plus haute encore celle des Mahā-kaula. La tradition de l'Est est meilleure, et celle du Siddhānta encore plus haute. Au-delà du Siddhānta, qui connaît le Soi (?), il n'y a rien: telle est l'assurance [que nous donne] l'Écriture ».

Nous ne sommes pas du tout sûre que ce passage soit simplement une reprise (avec addition de deux écoles non nommées plus haut) du développement qui précède, et que, sous la mention des directions Ouest, Nord, etc., il faille lire « *laukika* », « *vaidika* », etc. Il est plus probable que ces quatre lignes reflètent un enseignement du *Pūrva-Kāmika* que l'*Uttara-Kāmika* semblait jusqu'ici ne pas avoir repris à son compte et selon lequel le « courant du haut », appelé là *mantra-tantra*<sup>23</sup>, se divise lui-même en cinq branches hiérarchisées, mises en correspondance avec les cinq Visages du Visage Īśāna, vu comme un Dieu quintuple, et dont la plus éminente est le Siddhānta. L'utilisation du terme *āmnāya*, fréquent dans ce contexte, ainsi que la mention séparée de

22. *Kautika* est la leçon de T. 298B; le livre imprimé a *kālīka*. Sur la répugnance des textes à rattacher les Kaula à une direction bien définie, voir H. BRUNNER, *Un Tantra du Nord, le Netra Tantra*, in BEFEO, 61 (1974), p. 154, n. 6.

23. Voir n. 17. La division en cinq du *mantra-tantra* est décrite dans les lignes qui suivent immédiatement (20b-21):

*teṣveva mantratantrākhyam sadāśivamukhodgatam //*  
*siddhāntam gāruḍam vāmaṁ bhūtatantram ca bhairavam //*  
*ūrdhva-pūrva-kuberāpya-yāmya-vaktrād yathākramam //*

(la suite donne quelques détails sur chacune de ces branches). On se rappellera (voir n. 17) que le *PKā* avait donné cinq Visages à chacun des cinq aspects de Śiva. L'*UKā* n'a rien dit de tel; mais il connaît ces écoles śaivaites et les cite ailleurs (ch. 32, *śl.* 88).

deux écoles tantriques, nous font pencher pour cette interprétation. Les deux lignes suivantes semblent la confirmer, tout en nous apportant des enseignements nouveaux, beaucoup plus importants. Voici la première (94a):

« Ceux qui sont libérés dans les autres *Tantra* sont considérés dans le Siddhānta comme des *paśu* ».

Reprise à l'envi par les maîtres de l'école, cette affirmation est le plus souvent introduite dans une discussion qui compare entre elles différentes voies religieuses rivales, et non pas toutes les sciences, comme la grammaire, la poétique et le reste; c'est pourquoi nous disons qu'elle confirme notre interprétation du *śloka* précédent. Mais il vaut mieux prendre la phrase comme notre texte la présente, c'est-à-dire comme un rejet total de toutes les doctrines autres que le Siddhānta. D'ailleurs, même si l'expression « *anyatantreṣu* » ne visait que les branches inférieures du *mantra-tantra*, il s'en suivrait logiquement, puisque ce *mantra-tantra* est de toutes façons au sommet de la pyramide des écoles, que la ligne 94a rejette *a fortiori* le bloc des sciences inférieures, *Veda* compris. Il faut donc lui donner tout son poids. Or, ce que nous rappelle cette brève formule au ton définitif est un dogme śivaïte aussi ferme que clair: hors du Siddhānta, pas de salut<sup>24</sup>; car seule la *dīkṣā* śivaïte que décrivent les *Āgama* sous le nom de *nirvāṇadīkṣā* est capable de faire sortir l'âme (*ātman*, *aṇu*) de sa condition de bétail (*paśutva*) pour la faire accéder à la condition la plus haute, où elle est exactement semblable à Śiva (*śivatva*)<sup>25</sup>.

Retenons donc que les *Veda* ne peuvent conférer la libération. Ce n'est pas une découverte, la cause est entendue depuis longtemps. Même les plus ardents défenseurs, parmi les Siddhāntin contemporains, de l'harmonie parfaite entre les *Veda* et les *Āgama* ne peuvent ignorer cet enseignement āgamique<sup>26</sup>, qui souvent d'ailleurs se durcit: les *Veda* sont un obstacle à la libération<sup>27</sup>.

24. Il faudrait nuancer ce propos si l'on prend en compte tous les *Āgama*; car certains sont plus généreux (voir H. BRUNNER, art. cité à la n. 13). De toutes façons, la possibilité de faire accéder à la délivrance n'est jamais reconnue que des écoles śivaïtes; ce n'est que l'extension du terme « Śaiva » qui varie.

25. Voir H. BRUNNER, SP3, Index sous « *śivatva* » et p. VI ff. et 552 ff.

26. On explique avec Tirumūlar que les *Veda* représentent une connaissance « générale » et les *Āgama* une connaissance « spéciale »; et l'on précise que cette distinction correspond à celle qui existe entre l'enchaînement et la libération. Voir SIVARAMAN, *op. cit.*, p. 26.

27. On peut citer le *Cintyāgama* (T. 14, p. 444 puis 445) qui, après avoir rappelé que la libération (*mokṣa*) consiste en la destruction des souillures (*mala*) et que seule la *dīkṣā* peut opérer celle-ci, fait la liste des 40 *saṃskāra* védiques et conclut:

*catvāriṃśat tu saṃskārā vaidīkākramanirṇayāḥ /*  
*kratavo'py uktamārgeṇa malānāṃ vardhanāya vai //*  
*tasmād vaidīkamārge tu malanāśo na vidyate /*  
*śaivāgamoktamārgeṇa dīkṣayā mokṣa eva hi //*

Voir aussi H. BRUNNER, SP3, pp. 272-73.

Le texte reviendra indirectement sur la nécessité de ce rite *śaiva*-teud qu'est la *dīkṣā śivaīte*. Auparavant, et sans autre préparation, il lance comme un coup de clairon la phrase dont nous sommes partis (94b):

« Le *Siddhānta* est l'essence des *Veda*; le reste est hors du Veda ». Remarquons à nouveau le mot « *anyad* » qui, s'il reprend le « *anya* »

de la ligne précédente, renvoie encore probablement aux seules doctrines du *mantra-tantra*, autres que le *Siddhānta*, contre lesquelles la diatribe se poursuit <sup>28</sup>.

Mais le problème majeur n'est pas là. Il réside d'abord dans l'apparente contradiction entre l'enseignement (implicite) selon lequel les *Veda* ne sont pas libérateurs et l'affirmation (explicite) selon laquelle le *Siddhānta*, évidemment libérateur, est l'essence du *Veda*. On peut cependant surmonter cette difficulté si l'on admet que l'essence (ou la « crème », ou le « cœur », ou tout ce que l'on voudra mettre sous le mot « *sāra* ») de ce qui est spirituellement inefficace puisse posséder un immense pouvoir. Il suffirait de dire que les vérités exprimées par Śiva dans les *Āgama* sont aussi contenues (le Dieu y aurait veillé...) de façon cachée, diluée, dans le corpus védique, d'où nul ne peut les dégager <sup>29</sup>. Sous cette forme diluée, elles sont parfaitement inutiles. Leur « essence » au contraire, énoncée par Śiva sous la forme des *Āgama* pour le bien des hommes qu'une série de vies ont déjà préparés à cette révélation, est investie du pouvoir insurpassable de la Śakti même de Śiva, dont ces textes représentent un aspect. Tout cela permettrait de justifier la formule de l'*Uttara-Kāmika*, à condition bien sûr de ne pas imaginer que Śiva a « extrait » ces vérités efficaces à partir d'un corpus védique éternel qu'il aurait trouvé tout constitué à côté de lui.

Il reste à expliquer comment l'existence d'une telle relation entre *Veda* et *Āgama* <sup>30</sup> peut fonder la supériorité du *Siddhānta* sur les autres écoles. Car c'est bien ainsi, comme une justification de la ligne 94a, que la ligne 94b se présente: c'est *parce que* le *Siddhānta* est l'essence du *Veda* qu'il est la seule école valable. Du point de vue de la doctrine,

28. Les affirmations parallèles des autres *Āgama* sont proférées dans cette perspective. S'il en allait autrement ici, il faudrait mettre « hors du *Veda* » toutes les écoles citées plus haut par le texte, y compris les *Veda*.

29. D'où l'affirmation courante, de la part des *Siddhāntin*, que seuls les *Āgama* permettent de comprendre les *Veda*. Voir par ex. THIRUGNANASAMBANDHAN, *op. cit.* (n. 18), p. XVI: « The Āgamas constitute a true exegesis of the Vedas ». L. RENOU, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, tome VI, p. 17, n. 5, exprime son indignation devant de telles prétentions.

30. Relation privilégiée, qui n'entre pas dans la logique du schéma précédent et qui se superpose au lien universel qu'établit (en principe) entre les différentes sciences leur commune origine, Śiva. On peut l'accepter comme un article de dogme (le *Kāmika* l'affirme, donc c'est vrai); mais on ne peut pas l'expliquer, au moins dans la perspective de notre texte, par le seul fait que Śiva est l'auteur des deux corpus — car il est l'auteur de tout le reste aussi bien. Ce dernier argument est pourtant maintes fois avancé par les auteurs du *Saiva-Siddhānta* tamoul lorsqu'ils veulent montrer que *Veda* et *Āgama* ont la même autorité.

l'argument est absurde: la supériorité du Siddhānta est établie par les paroles infaillibles de Śiva qui s'exprime dans les *Āgama*; aucune autre justification n'est nécessaire, ni même possible. La raisonnement qui précède ne peut se comprendre que si l'on abandonne la théorie pour se situer sur le terrain des controverses socio-religieuses.

C'est bien dans cette direction que le texte maintenant nous achemine. Loïn de s'attarder sur les implications profondes de l'affirmation qu'il vient de proférer (les auteurs du Śaiva-Siddhānta tamoul réfléchiront plus tard à ces problèmes), il nous ramène brutalement aux réalités concrètes de la société indienne et de ses rites (95-96):

« Le comportement juste (*ācāra*) prescrit par le Siddhānta est appelé "comportement védique". Les rites védiques qui vont de l'implantation de l'embryon au Culte des Ancêtres peuvent se faire aussi selon le mode śivaïte<sup>31</sup>. C'est selon ce mode seulement qu'il faut faire la *dīkṣā*, c'est-à-dire les rites de "naissance"—et les autres »<sup>32</sup>.

Les différents cas qui peuvent se présenter en pratique (la femme d'un initié a ou non reçu la *dīkṣā*, etc.) sont alors passés en revue. Après quoi le texte donne la liste exhaustive des rites domestiques qui peuvent se faire selon le rite védique; mais c'est pour affirmer aussitôt que ces rites sont facultatifs, tandis que les rites śivaïtes sont obligatoires (106a):

« Tout cela, on peut le faire ou ne pas le faire; mais les [rites] śivaïtes sont obligatoires »<sup>33</sup>.

31. Le ms.T. 298B lit « *śaivād* » au lieu de « *śaivam* » à la ligne 96a. De toutes façons, ce *śloka* 96 n'est pas clair. On pourrait comprendre qu'il enseigne que, même si l'on accomplit les rites védiques, il faut aussi accomplir les rites śivaïtes (en donnant à « *vā* » le sens de « *ca* » ou de « *vai* »). La ligne 96b pourrait alors se lire: « C'est la raison pour laquelle... ». Ce à quoi l'on veut en venir est toutefois bien net: la *dīkṣā* (śivaïte) est obligatoire pour tous. Voir H. BRUNNER, SP3, Intr. et p. 134, n. 25.

32. Le rituel de la *dīkṣā* comporte en effet, et même à plusieurs stades de son déroulement, une série de *saṃskāra* qui portent les noms de certains *saṃskāra* védiques, tout en ayant une fonction très différente. Voir *ibid.*, pp. 130-40, pp. 258-96 et Pl. IX.

33. Injonction répétée partout à satiété. Sans sortir du *Kāmika*, nous trouvons par ex. les instructions suivantes à propos des *sandhyā* matinales: celui qui n'est pas détaché (*avirakta*) fait la *sandhyā* brahmanique d'abord, puis la *sandhyā* śivaïte abrégée, « pour obtenir tout ce qu'il désire » (c'est l'effet reconnu à la première); quant à celui qui n'a plus de désir, il fait la première ou ne la fait pas, mais la seconde obligatoirement (PKā, 3, 30-32a). Nous donnons les deux dernières lignes:

*ītaras tu virāgātmā laukikārtha-parāṇmukhaḥ ||  
kuryād brāhmīṃ na vā kuryād chaivīm eva niyogataḥ |*

L'idée sous-jacente à cette injonction est toujours la même: les rites védiques peuvent tout au plus procurer quelques biens transitoires, tandis que les rites śivaïtes sont libérateurs. Voir plus loin.

De plus (106b-107a):

« Il ne faut accomplir que ce qui n'est pas en contradiction avec les rites śivaïtes. Ce qui les contredit, il faut l'abandonner; mais il ne faut jamais abandonner les rites śivaïtes »<sup>34</sup>.

L'enseignement suivant nous ramène à notre sujet (107b-108):

« En acceptant des [rites] védiques tout ce qui ne contredit pas les rites śivaïtes, on peut dire que ce qui est śivaïte est védique, et que ce qui est védique est śivaïte. Le śivaïte n'est pas extérieur au védique, et le védique de même [n'est pas extérieur] au śivaïte ».

On arrive enfin à la conclusion de cet examen des différentes sciences (109-111a):

« Cependant, [l'enseignement] śivaïte est supérieur au védique, et rien n'est supérieur au śivaïsme. La doctrine définitive (*siddhānta*), ce sont les *Āgama* dont le premier est le *Kāmika*; il n'y a rien au-delà, c'est ce qu'il y a de plus haut<sup>35</sup>. La [voie] śivaïte est le fondement, les quatre *Veda* en sont issus<sup>36</sup>.

Et pourtant, on emploie partout, pour qualifier ce qui est śivaïte, des expressions telles que "védique" ou "essence des *Veda*". C'est parce que tout cela, O Meilleurs des Sages, a le même sens ».

C'est là le dernier mot. Pour justifier l'affirmation selon laquelle « Le Siddhānta est l'essence du *Veda* », notre *Āgama* n'a rien de mieux à offrir que ces explications embarrassées, qui vident de toute sa substance la formule même qui les a provoquées.

Pouvait-il en aller autrement? Les *Āgama*, Parole de Śiva<sup>37</sup>, néces-

34. Les deux sources de notre texte lisent « *śaivīm* », qui suppose un « *kriyām* » sous-entendu (à moins que le verset n'ait été emprunté simplement à un chapitre sur les *sandhyā*, ce qui n'a rien d'impossible). Il faudrait peut-être rétablir « *śaivam* ».

On notera que le premier *pāda* du *śl.* 107 montre qu'il est inexact de dire qu'en vertu de leur commune origine, les *Veda* et les *Āgama* ne peuvent jamais se trouver en contradiction. Les maîtres śivaïtes qui connaissent les *Veda* ont bien perçu les oppositions entre ces textes et les *Āgama*, et certains ont dressé des listes des parties des *Veda* qu'il faut absolument refuser. Voir par ex. ce que dit SŪRYABHAṬṬA, auteur tardif dont la date exacte est inconnue, dans son traité intitulé *Saivasiddhāntaparibhāṣā* (Devakoṭṭai, 1926, p. 39; ou Bangalore, 1958, p. 49).

35. En lisant avec le ms. « *tasmāt* » au lieu de *nāsmāt* », on devrait comprendre que le Siddhānta est plus haut que le śivaïsme. Le mot « *śaiva* » aurait alors un sens plus large que « *siddhānta* ». La lecture toutefois est moins naturelle, et elle s'accorde mal avec la ligne 109a.

36. Noter cette affirmation, sur laquelle nous n'avons pas le temps de nous étendre, mais qui lève tout doute, s'il en restait, au sujet de la relation ontologique entre *Veda* et *Āgama*.

37. En dehors des passages qui essaient de décrire systématiquement la genèse de toutes les sciences, et qui nécessairement sont amenés à en attribuer la paternité à Śiva, les *Āgama* ne conçoivent rien en dehors d'eux-mêmes qui puisse être dit « Parole de Śiva ».

sairement vrais, nécessairement parfaits, ne peuvent en aucune façon entretenir avec les *Veda* le moindre rapport de dépendance<sup>38</sup>. Telle est la position théorique, qui ne tolère aucun compromis. Mais notre texte se fait l'écho, peut-être presque malgré lui, d'événements très concrets. A une certaine phase de son développement, pour répondre à certaines critiques et probablement attirer des adhérents, l'école a dû tolérer la pratique des rites védiques privés qui lui semblaient inoffensifs. Ainsi affirmait-elle son orthodoxie — c'est-à-dire, selon les normes indiennes courantes qu'elle épousait en même temps, sa supériorité — face à d'autres écoles śivaites franchement opposées au *Veda*. Un tel processus n'a rien d'exceptionnel, il fut le fait d'autres écoles religieuses de l'Inde. Cependant, cette védisation allait à l'encontre des enseignements āgamiques essentiels, et elle a visiblement été accomplie à regret. On l'a limitée au strict minimum, et réservée à certains disciples seulement: les brāhmanes dont la maturation spirituelle n'était pas suffisante pour qu'ils puissent reconnaître la vanité de ces rites d'autrefois<sup>39</sup>. Le texte que nous venons d'analyser témoigne dans sa maladresse de la difficulté de cette adaptation; c'est même là son intérêt principal.

Il y a de fortes chances au demeurant pour que ce passage ait été greffé après coup sur un développement antérieur, car le début du chapitre sonne tout autrement. Dans la longue liste des personnes indignes d'être consacrées *ācārya*, le texte nomme en effet (22a) « celui dont la pensée s'arrête sur les *Veda* et les *Purāṇa* »; et il précise encore (23) qu'il faut « écarter soigneusement (comme *ācārya*) celui qui, dans son égarement, met au même niveau la science de Śiva que constituent [les *Āgama*] comme le *Kāmika* et la connaissance du sens du *Veda*<sup>40</sup>. Par ailleurs, la volonté de conciliation qui caractérise notre extrait n'a pas de suite. Au chapitre 32 par exemple qui, sous le nom d'*anukarmavidhi*, traite d'une quantité de rites divers, l'*Uttara-Kāmika* n'hésite pas à proposer de la Science une division manichéenne qui ignore le fragile agencement réalisé au chapitre 24. On trouve alors d'un côté le seul Siddhānta, et de l'autre, sous le nom de « science inférieure » (*apara-*

38. Voir n. 36. Nous parlons naturellement en nous plaçant au point de vue des *Āgama*. Il va sans dire que l'historien n'est pas en peine de relever dans les textes āgamiques maints échos des *Veda*, et qu'en ce sens il y a effectivement dépendance des *Āgama* envers les *Veda*. Mais c'est là un tout autre problème, qui ne se pose pas pour ceux qui acceptent les *Āgama* comme la Révélation par excellence.

39. Voir n. 33. La *dīkṣā* que l'on confère aux disciples qui ne sont pas prêts à suivre uniquement les règles śivaites (le *śivadharmā*) est une forme inférieure d'initiation, qualifiée de « *lokadharmiṇī* ». Elle est caractérisée en particulier par le fait que le *guru* qui opère la *dīkṣā* n'annule pas, pour ces disciples, les fruits résultant des actes méritoires qu'ils ont faits avant leur initiation. Voir H. BRUNNER, SP3, p. 270, fin de la n. 246.

40. *kāmikādi-śivajñānaṃ vedārthajñānaṃ eva ca /  
samaṃ yo manyate mohāt taṃ prayatnena varjayet //*  
(UKā, 24, 23).

*vidyā*)<sup>41</sup>, tout le reste, y compris les quatre *Veda*. La conclusion est éclairante: « Tout cela (les nombreuses écoles citées) est déclaré néfaste; mais le Siddhānta est considéré comme faste » (*sarvaṃ raudraṃ samā-diṣṭaṃ siddhāntaṃ saumyaṃ iṣyate*: 97a)<sup>42</sup>. Ces affirmations-là sont en parfaite consonance avec l'enseignement de la grande majorité des *Āgama*, et en particulier avec celui du *Pūrva-Kāmika* qui, dans l'exposé initial dont nous avons parlé<sup>43</sup>, range aussi les quatre *Veda* dans ce qu'il nomme « connaissance inférieure ». Nous aurons à revenir sur cet exposé du *Pūrva-Kāmika* dans une étude prochaine.

Qu'il nous suffise d'avoir montré ici que même le passage le plus accommodant d'un *Āgama* particulièrement soucieux de ménager les *Veda* ne peut pas dire n'importe quoi, et qu'il ne faut pas le lui faire dire. Lorsqu'on a bien compris que « l'essence du *Veda* » que constituent les *Āgama* est une « essence » ontologiquement et logiquement antérieure au matériau dont on pourrait la croire extraite, seule porteuse de vérité, seule efficace, seule indispensable aux hommes épris de liberté, il est impossible d'avancer la formule dont nous sommes partis comme une preuve de l'accord profond entre le corpus védique et le corpus āgamique, encore moins de l'utiliser pour établir l'excellence de ce dernier. Tout au plus peut-on s'en servir comme d'un argu-

41. Cette division de la Science née de Śiva en science « inférieure » et science « supérieure » est un thème favori des *Āgama*. La distinction peut jouer à plusieurs niveaux; mais, à partir de celui où les *Tantra* (sens général) apparaissent, elle sert à séparer les doctrines qui ne font connaître que les âmes liées et leurs liens (*paśu* et *pāśa*) de celle qui fait connaître Śiva (*pati*). Le *Veda* est toujours rangé dans la catégorie inférieure. Voir par ex. les citations du *Svāyambhuvāgama* données dans l'*Īśānaśivagurudevapaddhati*, Trivandrum, 1922, part III, pp. 4 et 6.

42. La distinction *saumya* / *raudra*, très commune aussi, ne recouvre pas la précédente. Elle apparaît dans les passages où l'on s'inquiète des effets de tel ou tel rite et où l'on met en garde contre le danger qu'il y aurait à mélanger les différents *Tantra*. La plupart du temps, elle est utilisée à l'intérieur même du śi-vaïsme pour écarter les Pāśupata, Soma et Lākula (qui sont des *Tantra raudra*) et exalter le Siddhānta (qui est *saumya*). Le critère est alors l'attitude envers le *Veda*: ce qui est en accord avec le *Veda* est *saumya*, ce qui lui est contraire est *raudra*. C'est la position du *Suprabhedha* (*kriyāpāda*, 56, 7-10a), dont voici la déclaration la plus nette:

*vaidikācāra-sambandhāt saumyaṃ śreṣṭhaṃ iti smṛtam /  
śrutyuktācāra-bāhyatvād aparāṃ raudraṃ ucyate //*

Voir aussi *Kūrma-Purāṇa* (Vārāṇasi, 1967), II, 37, 147-48.

Il n'en va pas de même dans le *PKā*; voir n. suiv.

43. Le passage précède immédiatement celui que nous avons donné à la n. 17 (*PKā*, 1, 14b-17a):

*ādav abhūd dvidhā jñānam adhikāra-vibhedataḥ //  
parāpareṇa bhedenā pati-paśv-arthadarśakam /  
śivaprakāśakaṃ jñānaṃ śivajñānaṃ paraṃ smṛtam //  
vedādyam aparāṃ jñānaṃ paśu-pāśārthadarśakam /  
yathā vilakṣaṇaṃ cakṣuḥ kṣapāyāṃ nṛ-biḍālayoḥ //  
tathā vilakṣaṇaṃ jñānam evam etat parāparam //*

La distinction est reprise et développée dans le même chapitre (*śl.* 114b-118); et la liste des sciences que le *PKā* situe dans la catégorie inférieure est proche de celle que l'*UKā* donne dans le passage dont nous parlons.



ment publicitaire à l'usage de l'extérieur, destiné à séduire les ignorants qui ne voient pas que, dans cet « accord », l'un des termes avale celui qu'il prétend honorer. Habilement maniée, il se peut fort bien que cette affirmation hardie ait aidé au développement de la secte. Mais elle n'a sans doute jamais dupé les maîtres śivaïtes eux-mêmes, tant que leur connaissance des *Āgama* (et des *Veda*)<sup>44</sup> est restée vivante. C'est aujourd'hui seulement qu'elle risque de faire illusion.

---

44. Bien qu'elle ne soit pas encouragée — tout au contraire — par les *Āgama* que nous connaissons, l'étude du *Veda* a dû finir par s'introduire dans le curriculum des disciples de classe brâhmanique, et même des maîtres. Des inscriptions l'attestent, sans qu'on puisse savoir jusqu'à quel point cette étude pouvait être poussée.